Pour une lecture théologique de l'autonomie comprise dans le système de Grégoire de Nysse sous le regard critique de Friedrich Nietzsche

Matthieu Bihin

UCLouvain (2022-2023)
COURS D'ETHIQUE THEOLOGIQUE - APPROFONDI II Pr. Eric Gaziaux

Qu'as-tu que tu n'aies reçu ?

1 Co 4, 7

Abréviations principales

Grégoire de Nysse (et Philon d'Alexandrie)

Abr. (Philon)	*De Abrahamo*
An. et res.	*De anima et resurrectione*
Cant.	*In Canticum canticorum*
Eccl.	*In Ecclesiasten homiliae*
Inscr.	*In inscriptiones Psalmorum*
Mort.	*De mortuis oratio*
Op. hom.	*De hominis opificio*
Opif. (Philon)	*De opificio mundi*
Or. cat.	*Oratio catechetica magna*
Vit. Moys.	*De vita Moysis*

Friedrich Nietzsche

AC	*Antéchrist*
APZ	*Ainsi parlait Zarathoustra*
CI	*Crépuscule des idoles*
FP	*Fragments posthumes*
PBM	*Par-delà bien et mal*

Introduction

Résumé

Cet article de théologie se concentrera sur la faculté d'autonomie *comprise* dans le système de Grégoire de Nysse. Cette exposition ira de pair avec une confrontation entre *le* système *théologique* de Grégoire de Nysse (théologien cappadocien du IVe s.) et la critique *philosophique* que Friedrich Nietzsche (philosophe allemand du XIXe s.) formulera à l'encontre du christianisme.

Thèse et concepts

Notre thèse principale sera la suivante : une lecture *théologique* (et non philosophique) de l'autonomie est possible et défendable chez Grégoire de Nysse. Bien que *le terme* αὐτονομία ne fasse pas partie du vocabulaire théologique grégorien ; *le contenu* de celle-ci sous une certaine perspective peut en partie se déceler à travers deux concepts essentiellement : l'αὐτεξούσιος et la παρρησία.

L'αὐτεξούσιος est parfois traduit par « autonomie » ou « indépendance » (voyez la traduction de Raymond Winling, *SC* 453). Mais sa traduction dans la théologie grégorienne se rendrait plutôt par « l'autorité (ou le pouvoir) que l'on a sur soi-même (c'est-à-dire sur son âme) ». Et ce pouvoir sur soi s'exerce au moyen de l'intelligence ou de la raison (dite sans distinction tantôt διάνοια tantôt νοῦς - pour les passages que nous analyserons). Ainsi, l'αὐτεξούσιος assure l'indépendance *rationnelle* de notre âme face aux passions. Elle constitue le premier stade de « l'autodisposition de l'âme » ou de « l'autonomie » au sens grégorien telle que nous vous proposerons de l'entendre dans le cadre de cet exposé.

La παρρησία est classiquement traduite par liberté de parole ou spontanéité mais il s'agit davantage d'un certain état de réalisation de la liberté : état assimilé à l'innocence. C'est-à-dire à l'état d'une liberté qui est manifestation d'une âme pure, indépendante et rétablie dans son état primitif. Sous cet angle de vue, la παρρησία peut représenter la plus haute forme de liberté ou l'aboutissement de l'autonomie grégorienne.

Problématisation

L'origine de la liberté dans son sens le plus général, à savoir de la liberté de choix (*proairesis*) est amené de manière logique par Grégoire de Nysse. L'homme est image de Dieu, Dieu est le Roi du monde, donc l'homme est en partie royal. De cette *réflexion* avantageuse, l'humanité tire son attribut royal qui consiste : à être apte au commandement et maître de soi-

même. Mais sous l'éclat fastueux de cette nouvelle attribution, existe-t-il un danger caché ? Une responsabilité excessive qui entrainera une culpabilisation fatale comme le pensera Nietzsche ?

Face à la partie rationnelle de l'âme, Grégoire de Nysse fera-t-il jouer le mauvais rôle aux passions, comme tant de stoïciens ou gnostiques avant lui ? Il ne serait guère le premier en notre Tradition, pensons à : Origène qui s'émascula en vue du Ciel, Augustin en la seizième année du bouillonnement de sa chair, à l'Enfer de Dante où les passions nous accompagnent jusqu'au dernier cercle – le paradis étant dépeint au contraire comme un abîme de placidité, de contemplation (et d'ennuis ?). Cette croisade contre « la dimension dionysiaque » de l'humain – pour reprendre une expression chère à Nietzsche, sera-t-elle *totale* chez Grégoire de Nysse ?

Mais enfin si l'on prend l'autonomie au sens de Paul Tillich, qu'on pourrait synthétiser de cette manière : « l'obéissance de l'individu à la loi de la raison, loi qu'il trouve en lui-même comme un être constitué de raison »[1]. Cette autonomie disions-nous, comment pourra-t-on la concilier avec le premier devoir du chrétien *en tant que disciple* qui n'est pas *l'autonomie autarcique*, mais bien la *stricte observance* de la Loi d'un Autre (Jn 14, 15 et 21) ? Comment dépasser cette dualité ? Sera-ce par la découverte du caractère *divin* de ma raison, fondement de ma liberté ? Ou au contraire par le recours à une liberté *hors de Dieu* : c'est-à-dire immanente, autosuffisante et autocréatrice comme le proposera Nietzsche ?

Pertinence

Pour ce qui est du choix de notre auteur principal, il n'a rien d'original étant donné le concept que nous nous proposons d'étudier *en théologie*. Grégoire de Nysse est connu en effet pour accorder une place centrale à la liberté autonome (les colonnes du *Dictionnaire de spiritualité* s'en font d'ailleurs assez l'écho, voyez à *«* Liberté », *III. Pères de l'Eglise*). Les travaux de commentateurs comme Giampietro dal Toso ou Jérôme Gaïth illustrent assez bien son importance.

Pour ce qui est du choix de notre second auteur, Friedrich Nietzsche, il est avec Celse (IIe s.) un des grands critiques du christianisme. Ses titres portent d'ailleurs la trace de ses combats antithéologiques : *l'Antéchrist* ou le *Crépuscule des idoles* en premières instances. Et puisque Nietzsche se revendique d'être un auteur « antisystème » (*CI*, « Maximes et pointes », § 26), nous le prendrons au mot. Au reste, le travail de Paul Valadier atteste bien de l'intérêt *dialectique* de Nietzsche pour la théologie.

[1] « Autonomie » in Laurent LEMOINE, Eric GAZIAUX, Denis MÜLLER (dir.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 241.

Enfin, si l'on veut nous objecter notre choix méthodologique, c'est-à-dire l'idée qui consiste à faire de la théologie *en confrontation* ; nous vous répondrons que la théologie s'est d'abord constituée comme un exercice *apologétique* (dès les I-IIe s.) voire agonistique : pensons à Jésus *contre* les pharisiens, à Origène *contre* Celse, à Augustin *contre* Pélage.

Limites

Ce travail accusera cependant un certain nombre de limites. En premier lieu envers la modernité du concept que nous analysons. Il va sans dire que Grégoire de Nysse ne saura assumer la totalité de la richesse philosophique et kantienne de ce concept majeur[2]. Cependant l'autonomie est « polysémique », ancienne et bénéficie entre autres de « racines chrétiennes »[3]. Et c'est précisément à ces racines que nous nous intéresserons, en essayant de définir l'autonomie sous le mode grégorien. Et c'est cet essai de définition que nous tenterons ensuite de mettre « en résonance » avec celle du théologien systématique Paul Tillich (*au chapitre 3.*).

En second lieu quant à son exhaustivité, nous avons fait le choix de nous concentrer sur deux œuvres systématiques de Grégoire de Nysse (*Or. cat.* et *De op. hom.*). Nous attachant le plus souvent à un passage sélectionné sans rendre compte de la totalité de la pensée *évolutive* et *diverse* de notre auteur. A titre d'exemple, nous ne ferons guère allusion à son œuvre apologétique, trinitaire, ni à sa correspondance. Néanmoins, le caractère précisément *systématique* des traités objets de notre focalisation nous assurera une certaine « généralité ».

En troisième lieu, nous avons fait le choix de privilégier dans notre apparat critique les influences patristiques d'abord et stoïciennes ensuite. Parmi les influences de Grégoire de Nysse, nous ferons droit à Philon mais non à Plotin. A titre de compensation, le lecteur intranquille pourra lire et relire : *Platonisme et théologie mystique : doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse* de Jean Daniélou.

Plan

Nous procéderons de la sorte concernant notre lecture de l'autonomie grégorienne : sa cause et son origine dans le cadre général de l'anthropologie grégorienne (1.), son action (2.), sa finalité ou son accomplissement (3.). Chaque chapitre sera attaqué (au marteau !) par Nietzsche dans ce que nous appellerons des contrepoints critiques ou philosophiques (').

[2] Dont nous rappelons tout de même ici l'essentiel : « l'autonomie de la volonté pour Kant, est le caractère de la volonté pure en tant qu'elle ne se déterminerait qu'en vertu de sa propre essence, c'est-à-dire par la seule forme universelle de la loi morale, à l'exclusion de tout motif sensible » André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Vol. 1, Paris, PUF, 1997.
[3] Pour les deux citations : *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, p. 234.

I. Son origine et sa définition

I.I. Son origine comprise dans son anthropologie

L'anthropologie chrétienne de Grégoire de Nysse sur la question de la liberté est indissolublement liée à sa doctrine-clef de l'homme « image de Dieu » qu'il tire de la Genèse :

Alors Dieu dit :	καὶ εἶπεν ὁ θεός
Créons l'homme à notre image	Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν
et ressemblance	καὶ καθ᾽ὁμοίωσιν[4]

Remarquons cependant que pour Grégoire de Nysse, ce n'est pas le Dieu unique de la tradition juive mais bien le « Dieu Logos »[5] qui est la cause effective[6] de la nature humaine – et donc de tous ses attributs. Voici l'affirmation qui l'atteste dans son *Oratio catechetica*[7] :

ce Dieu Logos,	ὁ Θεὸς Λόγος,
Sagesse,	ἡ Σοφία,
Puissance,	ἡ Δύναμις,
(…) est le créateur de la nature humaine	(...) τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ποιητής[8]

Et quant à la manière, Grégoire de Nysse nous apprend dans son *De hominis opificio*[9] que c'est « après délibérations »[10] et en nous conformant à lui que Dieu façonna l'homme. Se faisant, le Logos divin aurait alors destiné l'homme à son action première : celle du

---

[4] Gn 1, 26. Ce verset est le passage biblique constituant de l'anthropologie grégorienne : « A text which summarizes all of Gregory's anthropology in itself » Lucas Francesco MATEO-SECO et Guilio MASPERO (dir.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden, Brill, 2009, p. 40.

[5] Dans le Nouveau Testament, le Prologue de Jean présente également le cosmos comme une création *du Logos* (Jn 1, 3). Et pour ce qui est de l'expression « Dieu Logos » elle n'est pas le privilège de Grégoire de Nysse puisqu'Athanase d'Alexandrie par exemple l'employait déjà (en *DI,* XVI, 1 notamment). Et avant lui Philon d'Alexandrie, le grand-père de la patristique (*Opif*., 20).

[6] Quoiqu'en vérité rien de ce que fait le Fils ne soit également l'œuvre conjointe du Père et de l'Esprit puisqu'aux dires de Grégoire de Nysse même : « toute action divine passant de Dieu à la Création … part du Père, progresse par le Fils et se parachève dans l'Esprit » (*Ad Abl.* 9, GNO, III, 1, p. 48 in *Or. cat*., p. 51, introduction) ».

[7] Datée autour des années 380-390, cette *grande* catéchèse est un discours systématique de théologie destinée à donner une « vue d'ensemble de la foi chrétienne » *Or. cat*., p. 25 (introduction). Grégoire entend y exposer la foi nicéenne avec *akolouthia*, c'est-à-dire avec rigueur logique (*Or. cat*., prologue). Ce manuel dépendrait en partie du « traité des *Principes* d'Origène » quoiqu'il « n'en épouse pas aveuglément les thèses » Adalbert-Gautier HAMMAN, *Dictionnaire des Pères de l'Église*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1977, p. 135.

[8] *Or. cat.*, V, 30-35.

[9] Réalisation qui daterait de 379 et que l'on peut présenter comme « le premier traité consacré par un penseur chrétien au problème anthropologique » *Or. cat*., p. 6 (introduction). Grégoire de Nysse ouvre d'ailleurs ce travail en reconnaissant son modèle : *l'Hexaméron* de Basile de Césarée (*Or. cat*., prologue). En réalité, si l'on consulte le nombre de citations dans sa *Création de l'homme* et dans son *Discours catéchétique*, les deux premières sources de Grégoire de Nysse sont *l'Incarnation du Verbe* et le *Discours contre les païens* d'Athanase d'Alexandrie.

[10] *De hom. op.*, III, 133d.

commandement. Puisqu'effectivement, il s'agit là de la première action que la Genèse assigne à l'homme :

qu'il ait tout pouvoir (…)	καὶ ἀρχέτωσαν (…)
sur toute la terre	πάσης τῆς γῆς[11]

Ainsi envisagées, la terre et toute la vie qu'elle comprend, ne sont rien d'autres que le « palais » ou le « trône » qu'un Dieu diligent a préparé pour l'homme[12]. Mais cette dotation n'en demeure pas moins une responsabilité puisqu'elle appelle l'homme à « *être roi* de son domaine »[13]. En cela Grégoire de Nysse respecte toujours la lettre de la Genèse, puisqu'elle intime à l'homme de :

(…) dominez sur elle ;	(…) κατακυριεύσατε αὐτῆς
soyez maîtres (…) de toute la terre	καὶ *ἄρχετε* (…) πάσης τῆς γῆς[14]

En substance, nous pourrions synthétiser le raisonnement de Grégoire de Nysse comme ceci : si l'homme est fait à l'image de Dieu, et si Dieu est « le Roi universel »[15], alors l'homme doit bien être le prince de quelque lieu[16]. De là le caractère souverain de la nature humaine :

> Ainsi le meilleur des artistes fabrique notre nature
> comme une création adaptée à l'exercice de la royauté.[17]

Soyons clair cependant, la royauté de l'homme n'est pas due à sa nature prise exclusivement, elle a pour cause sa ressemblance, son affinité, sa συγγένεια[18] avec Dieu. Grégoire de Nysse ira même jusqu'à parler d'une certaine « déiformité / θεοειδής » de la nature humaine[19]. Et ajoutera que c'est bien la *liberté* qui nous rend le plus semblables au divin[20], voire en partie égaux à lui (« *isothéon* »[21]). Mais quoi qu'il en soit, l'essence de l'homme et sa

---

[11] Gn 1, 26.
[12] *De hom. op.*, II, 132b-133b. Cette vision du monde « trône de l'humanité » est également présente chez Origène (*Hom. Gn*., I, 12). Tandis que chez Philon d'Alexandrie, le monde visible est présenté comme le plus excellent des banquets préparé par Dieu pour la jouissance de l'homme (*Opif*., 78).
[13] *De hom. op.*, II, 133b. Nous soulignons.
[14] Gn 1, 28.
[15] *De hom. op.*, IV, 136c.
[16] Sans quoi « l'image sur ce point précis, serait mensongère, car elle serait altérée par une dissemblance avec l'archétype. Comment pourrait-on qualifier l'image de la nature *souveraine* ce qui est soumis et assujetti à certaines nécessités ? » *Or. cat*., V, 95-100. Nous soulignons.
[17] *De hom. op.*, IV, 136b.
[18] *Or. cat.*, V, 50-55. Philon utilisait déjà ce terme pour qualifier la grande l'affinité des anges ou des premières puissances d'avec Dieu (*Opif*., 74).
[19] *Mort.*, 54. Grégoire de Nysse porte décidément bien haut l'étendard de la dignité humaine. La Torah ne dit-elle pas à Adam en Genèse 3, 19 : « car tu es poussière, et tu retourneras à la poussière / עָפָר (*a.phar*) » ? Et la *LXX* traduit quant à elle « car tu es terre et vers la terre tu retourneras / γῆ ».
[20] Et non l'intellect comme le disait Philon d'Alexandrie (*Opif*., 69 et 146).
[21] *Mort.*, 54.

ressemblance divine se trouveront manifestées par l'âme[22]. Ou plus exactement, ce qui fait la dignité et la royauté de l'homme ce sont certaines manifestations de l'âme :

> Ce caractère royal (…)
> l'âme (ψυχὴν) spontanément le manifeste (αὐτόθεν δείκνυσι) [23],
> par son autogouvernement (ἀδέσποτον) et son autonomie (αὐτεξούσιον) [24]
> et par ce fait que (…) elle est maîtresse de son propre vouloir (αὐτοκρατορικῶς)[25]

De ce que nous venons de dire, il est déjà possible d'observer que l'autonomie doit son existence et son origine à la présentation de l'homme en tant qu'être royal, image de Dieu et dont l'action est de commander. Mais si l'autonomie est une manifestation de l'âme ; elle trouve également son fondement dans la raison :

> Celui qui exerce sa libre domination sur toutes choses a permis, en raison du prix extrême qu'il attache à l'homme, que nous disposions aussi *d'un domaine, dont chacun serait le seul maître*. Il s'agit de la volonté libre (προαίρεσις),
> faculté exempte de servitude et douée d'autonomie (αὐτεξούσιον),
> trouvant son fondement dans l'indépendance de la raison[26] (διανοίας)[27]

I.2. Essai de définition de l'αὐτεξούσιος

Tout d'abord pour commencer par le général, notons que la liberté humaine est dite le plus globalement « προαίρεσις » chez Grégoire de Nysse : c'est-à-dire liberté de choix ou volonté libre[28] (dont nous avons vu qu'elle était une manifestation de l'âme). Et en tant que

[22] L'âme est « immatérielle, invisible, intelligible et incorporelle » *ibid.*, 42. Pour plus de détails v. « Psychology » in *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, p. 655-656.
[23] Δείκνυμι, verbe « I. 1. produire au jour, faire apparaître, acc. ; 2 *en parl. d'artistes* produire, représenter, acc. » dans Antoine BAILLY, *Abrégé du Dictionnaire Grec-français*, Paris, Hachette, 1919, p. 184. De là, nous pouvons en déduire que l'autonomie et l'indépendance sont les *signes visibles* de l'âme humaine, ses *manifestations*.
[24] Attention, la traduction de « αὐτεξούσιον » par autonomie sans être incorrecte présente un danger à ce stade-ci de notre exposé. Elle est *l'autorité spirituelle que l'on a sur soi* – rien de plus pour l'instant. Nous allons préciser sa définition au chapitre 1.2.
[25] *De hom. op.*, IV, 136b-c. Nous retraduisons la troisième ligne. Voir dans le même sens : *De hom. op.*, XVI, 184b. Pour le texte grec original, puisque ni *Sources chrétiennes*, ni le *Gregorii Nysseni Opera* (*GNO*) ne le proposent, nous avons consulté la *Patrologia Graeca*, PG 44, *De hom. op.*, IV, 136b-c.
[26] Disons déjà que dans les passages que nous traitons : νοῦς et διάνοια désignent *indistinctement* l'intelligence ou la partie rationnelle de l'âme pour Grégoire de Nysse. Mais qu'est-ce que la raison ? En son sens commun la « faculté par laquelle l'homme connaît, juge et se conduit » (« Raison », *Le Littré* dans LACOSTE Jean-Yves et RIAUDEL Olivier, *Dictionnaire critique de théologie,* PUF, Paris, 2007, p. 1180). Chez Grégoire de Nysse, la « raison » est la faculté à savoir distinguer le bien du mal *par-delà* l'influence des passions et *au bénéfice* de l'indépendance de l'âme. Nous y reviendrons plus en détails au *chapitre 2*.
[27] *Or. cat.*, XXX, 30-35.
[28] Raymond Winling dans sa traduction aux Sources chrétiennes traduit régulièrement προαίρεσις par « volonté libre » (relire : *Or. cat.*, XXX, 30-35).

telle la προαίρεσις est une faculté[29] spirituelle[30]. Pour autant que nous puissions la systématiser, la liberté de choix est composée de deux versants, deux « parties constitutives » : l'αὐτεξούσιος et l'ἐλευθερία.

Pour ce qui est du premier versant de la proairesis, l'αὐτεξούσιος qui peut se traduire négativement comme « sans dépendance » et positivement comme « autonomie » serait le pouvoir que l'on a sur soi-même. Elle représente la liberté intérieure ou « psychologique »[31]. Car si *ἐξουσία* signifie classiquement « le pouvoir de faire quelque chose »[32] ou plus bibliquement « l'autorité spirituelle »[33]. Et si le préfixe « αὐτός- » renvoie à soi. Alors l'αὐτεξούσιος est effectivement le pouvoir que l'on a sur soi.

Pour le parallèle, remarquons qu'Athanase d'Alexandrie utilisait déjà le terme αὐτεξούσιος dans le sens d'indépendance ou de liberté *spirituelle*, à savoir la capacité qu'a l'homme de se tourner intérieurement vers le bien ou le mal[34]. Tandis qu'en philosophie pour Epictète par exemple, l'αὐτεξούσιος était la capacité *active* à tenir pour indifférent ce qui ne dépend pas de nous[35].

Le rôle de l'αὐτεξούσιος grégorien dans ce cadre serait de garantir l'indépendance d'une liberté de choix fondée sur la raison (*dianoia*)[36]. La *proairesis* étant pour rappel la faculté qui nous apparente le plus essentiellement à Dieu[37]. Mais contre qui l'autonomie nous défendra-t-elle ? Contre les passions qui rendent hétéronome. Et par le moyen de quelle partie de l'âme ? La partie rationnelle, nous y venons (2.).

Pour ce qui est du second versant de la proairesis, l'indépendance ou ἐλευθερία serait cette partie de la libre volonté qui agit quant à elle contre le monde extérieur. Car l'ἐλευθερία

---

[29] Dans le cadre de cette communication, nous entendrons par *faculté* « aptitude naturelle ».
[30] Comme nous le confirme un des spécialistes de la *proairesis* chez Grégoire de Nysse : elle est spirituelle. Giampietro caractérise les actions *spirituelles* de la *proairesis* de la sorte : *l'autodisponibilità*, *autodeterminazione*, *la libertà di scelta*. Voyez : Giampietro DAL TOSO, *La nozione di proairesis in Gregorio di Nissa*, Frankfurt am Main, Peter lang, 1998, p. 127. La *proairesis* chez Grégoire de Nysse peut donc représenter davantage que la liberté de choix.
[31] Jean Daniélou ne nous détrompe pas l'« αὐτεξούσιον (…) est la liberté *psychologique* » Jean DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique : essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, 1944, p. 108. Nous soulignons.
[32] Voir « ἐξουσία » dans *Abrégé du Dictionnaire Grec-français*, p. 314.
[33] Le sens évangélique d'ἐξουσία est la plupart du temps *l'autorité spirituelle*, voyez par exemple : « car il enseignait comme ayant *autorité* (*ἐξουσίαν*), et non pas comme leurs scribes » Mt 7, 29.
[34] Voir par exemple : ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contre les païens*, trad. et notes Pierre-Thomas Camelot, Paris, Cerf, 1977, 4c. L'αὐτεξούσιος grégorienne est *notamment* d'origine stoïcienne (voir par exemple : EPICTETE, *Entretiens,* IV, 1, 56). Mais elle signifiait dans l'usage qu'en ont fait les Pères des premiers siècles : « la liberté d'âme, comme celle des anges et des démons » pour plus de détails voir : *Contre les païens*, p. 116 (notes).
[35] EPICTETE, *Entretiens,* IV, 5, 33. A ce sujet, Epictète prend l'exemple savoureux du calme intérieur de Socrate face à sa femme acariâtre.
[36] Relire : *Or. cat.*, XXX, 30-35.
[37] Relire : *De hom. op.*, IV, 136b.

au sens le plus fort signifiait un acte de liberté *contre* quelque chose[38], *contre* l'esclavage particulièrement. Et Grégoire de Nysse continue assez bien l'usage commun de ce terme dans la manière dont il en use[39]. Mais notre analyse ne porte pas sur cette partie de la προαίρεσις.

I'. Coup de marteau : le libre arbitre et la volonté sont une invention des théologiens pour rendre l'homme coupable

Quand Grégoire de Nysse affirme que Dieu fait l'homme libre et responsable, dans son esprit, c'est pour élever la dignité de l'homme au plus proche de celle de Dieu. Mais cette « idée du libre arbitre »[40] ou « doctrine de la volonté / *Wille* »[41] rétorquera Nietzsche : « nous savons trop bien ce que c'est — le tour de force théologique le plus mal famé qu'il y ait, pour rendre l'humanité "responsable" »[42]. A en croire Nietzsche, ce n'est pas pour dignifier l'homme qu'il a été imaginé libre et responsable mais pour pouvoir mieux le condamner : « Les hommes ont été considérés comme "libres", pour pouvoir être jugés et punis, — pour pouvoir être coupables »[43]. Les instincts de « punir et de juger »[44] seraient d'ailleurs l'apanage de la caste des prêtres pour qui demeure vital que l'homme *se croie* coupable, ainsi est légitimé la nécessité des sacrements salvateurs et par là même l'utilité et l'entretien de la caste des prêtres[45].

De son côté, Grégoire de Nysse envisageait la *proairesis* accordée par Dieu et la responsabilité morale qui en découle comme ce qui manifestent l'homme en tant qu'image de Dieu. Avec pour conséquence *positive* que l'homme égale Dieu (*isothéon*) — si l'on considère sa « puissance de liberté » *potentielle*.

---

[38] Ainsi « ἐλευθερία (…) signified more properly "liberty from" » *Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, p. 647.
[39] *Idem.*
[40] Le *libre arbitre* n'est pas *l'esprit libre* chez Nietzsche. Car le libre arbitre est une invention théologique qui cache en réalité « un sacrifice (…) de toute liberté d'esprit » *PBM*, III, 46 ; tandis que l'esprit libre / *Freier Geist* est la première attitude qui conduit à l'émancipation d'une individualité puissante. Devenir un esprit libre consiste justement « à se dégager de l'autorité des valeurs en vigueur », « de toutes croyances (Gai Savoir, § 347) » pour devenir ensuite le créateur de ses propres valeurs. Pour les deux citations : Patrick WOTLING, *Le vocabulaire de Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2013, p. 36.
[41] *CI*, « Les quatre grandes erreurs », § 7. Mais la *Wille* n'est pas la *Wille zur Macht*, la volonté de puissance. Et pour dire la volonté de puissance en un mot, elle est un « processus d'intensification de ce que l'on est » *Le vocabulaire de Nietzsche*, p. 80. Quoique la volonté de puissance soit aussi « capable de vouloir *autre* chose qu'elle et, dans le même acte, de se vouloir elle-même *autre* » Paul VALADIER, *Nietzsche : l'athée de rigueur*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975, p. 80.
[42] *CI*, « Les quatre grandes erreurs », § 7.
[43] *Idem*. Ou encore « le christianisme est une métaphysique du bourreau… » *idem*.
[44] *Idem*.
[45] Ce qui amènera Nietzsche à dire que « le prêtre *vit* par les péchés » *AC*, XXVI.

Néanmoins chez Nietzsche, ce n'est pas seulement le libre arbitre qui est un mensonge et une illusion, c'est le ciel (le « Monde-Vérité »[46]) tout aussi bien que Dieu[47]. Il en résulterait que contrairement à ce qu'affirme Grégoire de Nysse et la théologie « personne ne donne à l'homme ses qualités, ni Dieu, ni la société, ni ses parents et ses ancêtres, *ni lui-même* »[48]. Ainsi, Nietzsche et l'esprit libre récitent comme crédo : « nous nions Dieu, nous nions la responsabilité en Dieu »[49]. C'est à ce prix que l'homme pourra être sauvé de l'idée de Dieu et du poids métaphysique du péché pour ouvrir la voie à l'innocence du devenir (*Unschuld des Werdens*). C'est-à-dire à un avenir sans « *Schuld* » dans les deux sens allemands du mot : sans « faute » ni « dette »[50]. C'est d'ailleurs de ce type-là de futur dont on peut désirer qu'il se répète cycliquement indéfiniment, de ce genre de futur dont on peut vouloir le retour éternel ?

2. Son action : lutter contre l'hétéronomisation venant des passions

Dans les traces de Philon d'Alexandrie ou de ses influences[51], Grégoire de Nysse affirme que Dieu est « parfaitement immobile » tandis que l'homme est en perpétuel mouvement, en perpétuelle « altération »[52]. Mais puisque l'homme est radicalement sujet à l'instabilité et à la variation, il voit sa volonté libre inlassablement sollicitée par des choix qui le mèneront tantôt à la vertu, tantôt à son contraire (c'est-à-dire à l'absence de vertu, à savoir au mal[53]). La liberté de choix est donc l'origine du mal – et non Dieu – pour Grégoire de Nysse :

> Mais en réalité le mal naît en quelque sorte *à l'intérieur de nous-mêmes*, en surgissant sous l'effet *de notre volonté libre*, chaque fois que l'âme s'éloigne du bien.[54]

[46] Le « Monde-Vérité » qui est en réalité le monde imaginaire des religieux pour Nietzsche, alors que du réel (du « Monde-Apparence ») le chrétien a effectivement dit un jour « tout est imaginaire (…) il n'y a rien de vrai » TERTULLIEN, *De Corona*, XIII. Cette défense vigoureuse du monde matériel a parfois valu à Nietzsche le titre « d'anti-platonicien » Paul VALADIER, *Nietzsche l'intempestif*, Paris, Beauchesne, 2000, p. 69.
[47] Dieu : « la plus grande objection contre l'existence… » *CI*, « Les quatre grandes erreurs », § 7.
[48] *CI*, « Les quatre grandes erreurs », § 8.
[49] *Idem*.
[50] Je me base ici sur le commentaire d'Eric Blondel dans Friedrich NIETZSCHE, *Le crépuscule des idoles*, Traduction et notes d'Eric Blondel, Paris, Hatier, 2011, p. 174 (notes).
[51] L'immobilité de Dieu peut être déduite de son éternité et de son incorruptibilité (v. *Opif.*, 12). La source de Philon pour cet attribut divin est sans doute Platon (v. *Timée* 38a3).
[52] Pour les deux citations : *Op. hom.*, I, 129c. Ce « changement perpétuel » conséquence de la liberté de choix est également affirmé dans : *Vit. Moys.*, II, 1-4.
[53] *Or. cat.*, VI, 110-120.
[54] *Or. cat.*, VI, 105-110.

N'y a-t-il donc pas de repos moral pour l'homme[55] ? En tout cas, l'instance qui sera chargée de distinguer et discerner entre le bien et le mal sera l'intelligence[56] (dite νοῦς ou διάνοια). Encore que l'homme pense toujours choisir le bien. Et quand il choisit le mal, c'est qu'il s'est fait tromper par quelque apparence de bien qu'adopte le mal pour le séduire[57]. Si bien que l'on peut aller jusqu'à dire que le choix volontaire et éclairé en faveur du mal n'existe pas chez l'homme[58].

Toujours est-il que cette application de l'intelligence à discerner et distinguer la nature morale des choses permet à la liberté de choix (*proairesis*) de les adopter en connaissance de cause. Et donc d'éviter de s'enliser dans des choix passionnels et assujétissants. Ce rôle actif de l'intelligence qui permet le bon examen de la liberté de choix serait le rôle premier que nous dégagerions de « l'autonomie » au sens grégorien.

Dans le cas contraire, l'hétéronomie advient. Elle a pour cause l'irréflexion et le manque de discernement rationnel[59] qui achemine à un asservissement aux passions[60]. L'âme n'est alors plus capable de choisir rationnellement : son intelligence est entravée. Très clairement, la liberté vers laquelle l'âme doit tendre est celle de « l'esprit déiforme »[61], c'est-à-dire celle d'un discernement intelligent, rationnel et autonome. En définitive deux directions sont donc possibles, mais seule une « porte les traits de la beauté de Dieu », alors que dans l'autre ce sont bien ces « mouvements (passionnels) » qui sont premiers et qui produisent « un renversement de l'empreinte de Dieu en nous vers l'image de la brute »[62].

---

[55] Comme le disait déjà l'Ecclésiaste « Tous ses jours sont des jours de douleurs et d'angoisses de l'âme, et, même pendant la nuit, son cœur ne repose pas » Ecc 2, 23.

[56] Le rôle capital de l'intelligence comme instance de discrimination [*κριτήριον*] morale est clairement explicitée : « telle chose est réellement bonne selon la nature, telle autre ne l'est pas au même titre, n'étant parée que d'une apparence de bien ; l'instance qui décide entre les deux, c'est l'intelligence [*νοῦς*] » *Or. cat*., XXI, 30-35. Et Patrick Wotling ajoute dans ses notes que c'est de l'intelligence de l'homme qu'est née notre « responsabilité » *idem* (notes). Autrement dit, l'intelligence implique la responsabilité.

[57] Grégoire le disait de cette manière : « Le vice serait sans efficacité, s'il ne se colorait de quelque beauté excitant le désir chez celui qui se laisse tromper » *Op. hom*., XX, 200a.

[58] Affirmé ici par exemple : « Il n'est aucun mal dans les êtres » *Eccl*., VIII, 8. On est bien loin d'Augustin pour qui il y a place dans l'âme pour un plaisir *volontaire* du mal *pour lui-même* : « moi, j'ai voulu voler, et j'ai volé sans nécessité, sans besoin, par dégoût de la justice, par plénitude d'iniquité (…) Et ce n'est pas de l'objet convoité par mon larcin, *mais du larcin même et du péché que je voulais jouir* » *Conf*., II, 4. Nous soulignons.

[59] Qui est appelé « *ἀβουλία* » dans le texte (*Or. cat*., VI, 120-122). Ce défaut de discernement selon la raison amène parfois Grégoire à la désespérance : « Ah ! si la nature humaine était éduquée (…) au discernement du bien et de ce qui ne l'est pas ! » *Eccl*., VIII, 2.

[60] La « sujétion aux *pathè* » est une des marques de l'éloignement de Dieu avec : « la vie brève (…), la caducité, la disposition à subir toutes les variétés de souffrances physiques et morales » *Or. cat*. V, 75-80. Pour ce qui des mauvaises passions en elles-mêmes, Grégoire de Nysse nous en donne une liste quelque part : « avarice, désirs impurs, esprit de rapide, les sentiments de vanité et d'orgueil, les élans de violence, la colère, la rancune, l'envie, la jalousie et autres passions » *Vita. Moys*., II, 125-127.

[61] *Op. hom*., XVIII, 192c.

[62] Pour les trois citations : *idem*. « Il y a deux chemins » disait déjà la *Didachè* dès ses toutes premières lignes. Néanmoins, l'influence notamment stoïcienne est ici considérable. Le père du stoïcisme, Zénon de Citium, ne

En conclusion pour ce point, posons que l'αὐτεξούσιος dans les passages que nous avons analysés chez Grégoire de Nysse assume la fonction défensive de l'âme grâce à l'intelligence. Elle ne constitue pas le tout de ce qu'est l'autonomie [*l'obéissance à la loi de la raison que je trouve en moi-même en tant qu'être rationnel*], mais elle correspond à son premier stade d'accomplissement : une certaine vigilance de l'intelligence face aux passions, une certaine indépendance volontaire de l'âme. Et cela constitue déjà en soi un certain niveau d'émancipation de l'« âme rationnelle ».

2'. Coup de marteau : la suppression des passions nuit à la vie organique

Grégoire de Nysse, puisqu'il s'inscrit au moins en partie dans une certaine tradition stoïcienne dévalorise une partie conséquente des passions. Elles sont, pour reprendre l'expression de Cicéron des « perturbations »[63] qu'il s'agit de réduire à néant pour être libre et serein d'esprit. Ou plus précisément dans le langage de Grégoire de Nysse, pour pouvoir avoir la capacité de discerner rationnellement et choisir librement.

En réaction, la moralisation des passions et leur condamnation par la théologie sera jugée par Nietzsche comme « contre nature », comme une « castration »[64] car « attaquer la passion à sa racine, c'est attaquer la vie à sa racine »[65]. En effet Nietzsche en disciple de Dionysos, prône une vie qui assume *aussi* son aspect pulsionnel, passionnel, spontané et chaotique. L'existence humaine ne peut pas consister selon lui uniquement dans une rationalisation et un ordonnancement de l'existence (*aspect apollinien*) ; mais doit reconnaître la vie comme mue par des instincts[66] (*aspect dionysiaque*[67]). Nietzsche affirme en effet que « tout ce qui est dans les instincts est bienfaisant, vital, tout ce qui promet l'avenir » alors que le christianisme et le stoïcisme professeraient de concert qu'« il faut tuer les passions »[68].

---

disait-il pas déjà : « la passion (*pathé*) est un *mouvement* (*kinesis*) *déraisonnable* de l'âme et *contraire à la nature*, ou une tendance sans mesure » *DL*, VII, 110. Nous soulignons et traduisons.

[63] CICERON, *Tusculanes*, IV, § 4 et s.

[64] *CI*, « La morale en tant que manifestation contre nature », § 1-2. Cette critique est réitérée ici « le saint qui plaît à Dieu, c'est le castrat idéal » (*ibid.*, § 4), ou encore ici « la vie prend fin là où commence le "Royaume de Dieu" » *idem*. On peut penser dans ce sens à l'autocastration d'Origène due à sa première lecture littéraliste de Mt 19, 12.

[65] *Ibid*., § 1.

[66] L'instinct peut être dans un premier temps brièvement défini comme une « régulation organique caractérisée par sa puissance » *Le vocabulaire de Nietzsche*, p. 45. Pour une illustration de cet usage, voir p. ex. : *FP* du *Gai Savoir*, 11 [164].

[67] Pour plus de détails voir : La *Naissance de la tragédie*, ce duo apparaît dès le premier chapitre (1.) et reste pour ainsi dire omniprésent dans toute la suite de l'œuvre.

[68] *CI*, « La morale en tant que manifestation contre nature », § 1. Dans son *Antéchrist*, Nietzsche dit du christianisme qu'il fait montre de « haine contre les sens » *AC*, § 21.

Nietzsche prône au contraire une « valorisation des passions » car il leur reconnaît « une dimension interprétante et axiologique »[69]. Elles seraient les artisanes de nos représentations : « "sous chaque pensée gît un affect" (*FP* XII, 1 [61]) ; "Les pensées sont signes d'un jeu et d'un combat des affects : elles restent toujours liées à leurs racines cachées » (*FP* XII, 1 [75])" »[70].

Grégoire de Nysse en effet ne spiritualise pas les passions comme le recommanderait Nietzsche mais au contraire érige comme une des finalités de la volonté libre : *l'apatheia*, c'est-à-dire *précisément* l'absence de passion[71]. En cela le christianisme (de Grégoire au moins) a été notamment enfant du stoïcisme. Stoïcisme envers lequel Nietzsche n'est pas plus tendre, puisqu'il en dira « *Stoicismus ist Selbst-Tyrannei* »[72]. Tyrannie envers ce que la vie compte d'organique, tyrannie d'une perspective qui veut s'imposer à la nature et la redéfinir sans pulsions imprévisibles, et par conséquent tyrannie envers ce qu'il y a en elle d'instincts, c'est-à-dire de « léger, nécessaire, libre »[73].

3. Sa finalité ou son aboutissement : savoir choisir toujours plus le bien

3.I. Atteindre à l'impassibilité par l'épectase

Pour ce qui est du but assigné à l'usage de la liberté humaine dans son ensemble (autonomie comprise), il consiste à atteindre un niveau de pureté de l'âme qui la rendra capable de toujours davantage choisir le bien. Et cette ascension spirituelle de l'âme vers le bien par excellence a pour nom chez Grégoire de Nysse d'épectase (ἐπέκτασις). L'épectase est le désir de Dieu et sa progression vers lui : « désir (…) qui pousse l'âme qui s'élève sans cesse sur la route de l'infini par des biens toujours supérieurs »[74]. L'épectase est ce mouvement vers l'Immobile par excellence, puisque Dieu est lui-même infini et sans changement[75].

---

[69] Patrick WOTLING, *La philosophie de l'esprit libre*, Paris, Flammarion, 2008, p. 313.
[70] *Ibid.*, p. 285-286.
[71] Voici une définition plus complète de *l'apatheia* « être libre des souffrances corporelles et en même temps *être libre des passions de l'âme*, des tendances désordonnées » *Or. cat.*, p. 167 (notes). Un fondement textuel sur lequel cette définition peut se fonder est p. ex. : *De virg.,* IX, 4-5.
[72] *PBM*, I, 9.
[73] *CI*, « Les quatre grandes erreurs », § 2.
[74] *Cant.*, 8, 248 (trad. Christian Bouchet). Œuvre de très grande maturité de Grégoire de Nysse, la pointe du *Cantique des cantiques* correspondrait au plus haut degré de l'épectase, c'est-à-dire au moment où : « l'âme, libérée de ses attaches, est tout entière sous l'emprise de l'amour divin (…) c'est l'intimité de l'amour divin que l'âme purifiée découvre dans le poème » Jean-Marie AUWERS (dir.), *Lectures patristiques du Cantique des cantiques*, Paris, Cerf/Migne, 2022, p. 134. L'épectase constitue pour Jean Daniélou la « synthèse » ou le « thème essentiel » de la spiritualité grégorienne. Voir : *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, p. 291. Ses premières manifestations dans la *Vie de Moïse* apparaissent dès la *préface* (5-11).
[75] *Or. cat.*, XXI, 10-15.

Théoriquement, l'épectase entend rétablir l'image humaine originelle[76], maximiser le quelque chose de divin qui est en nous. *L'épectase* consiste à augmenter notre « part aux biens divins »[77], et comme *l'apatheia* fait partie de ces biens divins[78] : qui pratique l'une, atteint l'autre. L'épectase a pour fonction : la participation à la vie incorruptible de Dieu [la divinisation].

Mais dans cette course éternelle vers l'Eternel qui approchera l'homme de *l'apatheia*, toutes les passions ne seront pas annulées puisqu'au moins deux augmenteront toujours : le désir de Dieu et la joie[79]. Ainsi donc, contrairement à la sagesse *stoïcienne*, *l'apatheia* de Grégoire de Nysse : si elle considère l'homme comme « composé d'une âme et d'un corps » ne condamne pas pour autant qu'il « jouisse *également* du monde intelligible *et sensible* »[80]. Jérôme Gaïth dans son commentaire en conclut que « *l'apatheia* grégorienne s'oppose donc à *l'apatheia* stoïcienne »[81] car cette dernière aurait déterminé comme bien la suppression des passions. A vrai dire, il faudrait nuancer cette affirmation car il existe des passions qui n'empêchent pas l'exercice de la raison. Ainsi tel que le rapporte Diogène Laërce, le stoïcisme admet les passions qui sont des « désirs raisonnés » comme la joie, la gaieté ou l'engouement[82].

Toujours est-il que pour Grégoire de Nysse la divinisation aura comme but l'amour. L'épectase impliquera une purification des passions et un gain de liberté certes, mais cette puissance d'autodétermination accrue aura pour finalité dernière d'être destinée à l'amour responsable du prochain. Ainsi donc paradoxalement, moins de passions conduit à plus de compassion. Dieu en est le meilleur exemple, lui qui aime d'un *amour immobile*[83] :

> Dieu est encore Amour et source d'amour. Jean le Sublime dit que : « L'amour vient de Dieu » et « Dieu est amour ». Le modeleur de notre nature a mis aussi en nous ce caractère : « En ceci, dit-il, en effet, tous connaîtront que vous êtes mes disciples, si vous vous aimez les uns les autres ». Donc, si l'amour est absent, tous les traits de l'image en nous sont déformés.[84]

L'originalité de Grégoire de Nysse comme auteur chrétien se révèle singulièrement ici face à ses modèles stoïciens. Puisqu'alors que la libre volonté (*proairesis*) a été définie comme

[76] Image originelle qui comprenait *l'apatheia*, elle qui était « la prérogative perdue par Adam après le péché et que le Christ restitue avec l'amitié divine » *Op. hom.*, p. 97 (note de Jean Daniélou).
[77] *Or. cat.,* V, 39-40.
[78] Les biens divins que sont : « indépendance, liberté, domination du monde, esprit, immortalité, union à Dieu, égalité avec les anges, béatitude » *Op. hom.*, p. 41 (note de Jean Daniélou).
[79] La joie est une passion explicitement positive, puisqu'elle « engendre des bonnes œuvres » *Eccl.*, VIII, 9.
[80] Jérôme GAÏTH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, Vrin, 1953, p. 61.
[81] *Idem*.
[82] Voyez en ce sens : *DL* VII, 116 ou CICERON, *Tusc*. IV, 6. Nous tirons la citation et ces références de Djibril SAMB, *Etude du lexique des stoïciens*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 64.
[83] Belle expression que j'emprunte à Jean Daniélou.
[84] *Op. hom.*, V, 137c.

la pierre angulaire de l'homme en tant qu'image divine, c'est de manière surprenante l'amour qui est hiérarchisé comme « le *premier* des biens (*kaphalaion*) »[85] divins. C'est l'amour (*agapè*) qui *en dernière instance* configure et confirme l'ensemble de nos attributs au divin. La cause effective de notre création ne fut-elle pas la « surabondance d'amour (*agapè*) »[86] ? L'objectif de l'épectase n'est donc pas l'insensibilisation aux passions prise exclusivement, *l'apatheia* s'inscrit au-dedans d'une fin qui la dépasse : augmenter notre « puissance d'amour ». Ainsi, l'objectif final de notre progression spirituelle sera de nous rendre toujours plus capable de librement choisir d'aimer. Le premier amour ardent néanmoins, « Montagne de désir »[87] sera celui que l'on doit à la beauté essentielle de Dieu.

Cela étant dit, un Dieu impassible qui est en réalité « volonté d'amour » représente néanmoins un certain paradoxe. En guise de réponse, Adolphe Gesché pointe qu'au moins en un endroit Grégoire de Nysse admet une certaine passibilité divine[88]. Il est vrai que c'est uniquement contre les passions aliénantes envers lesquelles Grégoire de Nysse s'inscrit en faux. Une passibilité positive de Dieu est donc peut-être envisageable. Mais ce serait alors une passibilité constituée uniquement de passions absolument bonnes.

3.2. Restaurer la parrhèsia

Quoi qu'il en soit enfin, une fois que notre ascension spirituelle aura permis le rétablissement de notre *proairesis* à son état initial [c'est-à-dire adamique] nous pourrons de nouveau « danser »[89] avec Dieu. C'est-à-dire renouveler cette relation d'amitié[90] et de confiance qui se caractérise par une franche liberté de parole[91]. C'est ce type de proximité idéale entre

---

[85] GREGOIRE DE NYSSE, *Panégyrique de Basile*, 46, 797 C dans Roger LEYS, *L'image de Dieu chez Gregoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine*, Paris, Desclée de Brouwer, 1951, p. 76. Nous soulignons. Roger Leys reconnaît cependant que les textes de Grégoire de Nysse sur l'amour comme attribut premier de Dieu sont « peu nombreux » *idem*.

[86] *Or. cat.,* V, 30-35. Dieu créa l'humanité par *agapè*, mais la sauva par *philanthropia* en somme (v. *idem*, notes).

[87] *Vita Moys*., II, 232.

[88] Voici le passage cité en guise de justification : « *dans sa condescendance et pour la faiblesse de notre nature, Il se change vers notre forme* » *Vita Moys*., II, 28 in Adolphe GESCHE, *Le Christ*, Paris, Cerf, 2001, p. 36.

[89] L'expression n'est pas de nous mais bien de Grégoire de Nysse qui compare la plus haute forme de félicité à une « chorégraphie angélique » *Inscr*. IIe partie, VI, 37, GNO V, 86-87.

[90] L'amitié avec Dieu constitue en effet le sommet et le but de la vie spirituelle (v. *Vita Moys*. II, 320-321).

[91] Grégoire de Nysse *christianise* en lui ajoutant une dimension théologique une vertu citoyenne antique : la *παρρησία*. Elle signifiait à l'origine la liberté d'expression propre au citoyen libre (*The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, p. 578). Dans le registre philosophique, la *παρρησία* apparaît notamment dans l'œuvre de Platon par exemple. Elle est tantôt envisagée négativement : l'insolente franchise (pensez à Diogène de Sinope) ; tantôt positivement : la disposition immédiate à dire la vérité (pensez au discours d'Alcibiade dans : PLATON, *Banquet*, 214e et s.). Pour plus de détails voyez « Sections 3 et 4 » dans Carlos Gustavo BARRAGAN HIDALGO, *Usages de la παρρησία dans l'Athènes classique* [thèse de doctorat, Université Jean Moulin (Lyon 3)], 2021. Disponible sur https://www.theses.fr/2021LYSE3057.

l'homme et Dieu que Grégoire appelle la *parrhèsia* (*παρρησία*)[92]. La *parrhèsia* représente l'état d'une liberté purement innocente à laquelle est étrangère toute peur d'hétéronomie[93]. Elle figure le rétablissement de l'innocence originelle perdue[94]. Mais qu'est-ce que l'innocence ? Une liberté qui ignore le mal[95] et qui ne sait pas par conséquent le désirer. Mais en quoi consiste alors cette liberté sans connaissance du mal ? A choisir entre plusieurs types de biens ce nous semble[96]. L'Ecriture ne dit-elle pas : « L'Éternel Dieu donna cet ordre à l'homme : tu pourras *manger de tous les arbres* du jardin » (Gn 2, 16) ? Jardin qui est dit plus loin « paradis de *délices* » (Gn 3, 23)[97].

Tout bien considéré, la *parrhèsia* serait une liberté qui est étrangère à « la loi du péché »[98] et confiance en la Loi de Dieu. Une liberté par conséquent sans auto-nomie, ou une forme supérieure de celle-ci ? Car quelle place pour l'autonomie *au sens fort* si confiance entière est faite en la Loi de l'Autre ? Si j'admets par amour (ou par intérêt) qu'un autre légifère pour moi ? En autorité éclairée ? [Sa raison, sa prudence et sa prescience dépassant *objectivement* la mienne.] En conséquence, serait-il possible d'aller jusqu'à dire que la *parrhèsia* serait l'aboutissement d'une liberté qui assumerait et approuverait « l'hétéronomie au Bien » ?

Aucunement, cette formulation est inadéquate. Et la *parrhèsia* grégorienne ne peut être définie en toute rigueur logique comme une « domination salvatrice »[99]. Car dans la *parrhèsia* en effet [ceci est le cœur de notre thèse], mon autonomie pourrait très bien rester *active* et *alerte*

---

[92] Voici quelques exemples textuels d'usage de la *παρρησία* : Grégoire de Nysse l'utilise pour décrire la confiance filiale nécessaire au croyant pour s'adresser à son Père (*Or. dom.* 2, GNO VII/2, 25) ; ou effectivement pour exprimer la proximité renouvelée de l'âme avec son Dieu (*An. et Res.* PG46, 101C). Nous tirons ces exemples d'ici : *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, p. 579.

[93] En effet dans cet état : « l'âme sera alors purifiée de l'attaque des tentations » *Inscr*. IIe partie, VI, 37, GNO V, 87. Tentations ou passions dont nous avons vu qu'elles étaient la cause de l'hétéronomie (2.).

[94] Car le péché a « brisé cet accord qui vient du chœur » *idem*. Alors que le retour à l'innocence représente le « retour de l'âme à l'état qui lui est propre et naturel » *De virg*., XII, 2, 300c. Pour parler de l'innocence (même des origines) le grec (même théologique) avait normalement pour coutume d'utiliser « ἄκακος » qui signifie effectivement « sans faute » ou « sans mal » (v. *Opif*., 155 et 170).

[95] Puisque la liberté des origines consistait à « cueillir le bien dans sa pureté, sans mélange et *sans participation au mal* » *De virg*., XIII, 1, 304c. Nous soulignons.

[96] Notre hypothèse se vérifie chez Grégoire de Nysse : « l'homme avait de par sa nature le beau et le bien en son pouvoir, qui lui étaient proposés de toutes parts » *idem.*

[97] En grec « παραδείσου *τῆς τρυφῆς* » *LXX*. Nous soulignons. La première loi divine aurait donc été celle de la *jouissance* innocente de la nature ? Philon d'Alexandrie disait qu'il s'agissait en réalité de la jouissance consistant à pouvoir goûter *les vertus* dans leur pureté (*Opif*., 153).

[98] Nous devons cette singulière expression à Augustin (*Conf*., VIII, 5) ainsi surtout qu'à sa première influence théologique : Paul (Rm 8, 3). Mais chez Grégoire de Nysse cette expression ne ferait pas sens dans sa théologie systématique. Le mal est l'absence de biens (relire : *Or. cat*., VI, 110-120). Le mal n'a pas de loi, il est une puissance *anomique* ou « *anomisante* ».

[99] Contrairement à ce que pensent certains, elle ne reflète pas « the infinite dominion of God » *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, p. 578. Sans quoi - nous le rappelons -, il y aurait *une brisure* de l'homme en tant qu'image de Dieu : c'est-à-dire en tant qu'être libre et royal (relire : *Or. cat*., V, 95-100 et XXXI, 5-10). Néanmoins, il est juste de reconnaître que Grégoire a également dit que « le bien ne s'oppose pas au bien, mais le suit » *Vita Moys.*, II, 253. C'est la doctrine de l'abandon à la volonté divine. Dont Abraham fut le symbole, lui qui fut « ardent à suivre Dieu, à être docile aux ordres donnés par lui » *Abr.* 60.

tout en se coordonnant au point de se confondre avec celle de Dieu. Comme une mélodie simple épouse volontairement et activement une composition plus complexe et plus savante, si *les deux veulent* aller de concert. Grégoire ne définit-il pas lui-même la *parrhèsia* comme « une éclatante symphonie »[100] ? *Envisagée ainsi, la parrhèsia représenterait l'état accompli (ou rétabli) d'une liberté autonome qui reconnaît une autorité morale législatrice supérieure sans démissionner pour autant de sa raison*. Pour autant, il est vrai que l'état d'innocence adamique implique une mise entre parenthèses de la fonction *législatrice* de ma raison *en tant que purement autarcique*[101]. Puisque ma loi, c'est la Loi de l'Autre. Mais en même temps, cet Autre est la source de mon être et la plus haute forme de raison : Jean n'écrit-il pas « ΘΕΟΣ ΗΝ Ο ΛΟΓΟΣ »[102] ?

En définitive, il est clair que l'identification de Dieu à la raison (au *Logos*) est ce qui permet de justifier pourquoi chez Grégoire de Nysse une autonomie humaine individuelle peut subsister alors qu'elle se coordonne ou s'harmonise avec Dieu. L'autonomie grégorienne est donc soutenable au sens d'une autonomie *qui vient de Dieu et s'accomplit en lui*. C'est-à-dire d'une autonomie ouverte à son fondement divin, comme l'exprimera bien plus tard Paul Tillich[103]. Mais cette autonomie est bien particulière, car elle s'inscrit dans le cadre d'une participation de ma conduite à la Loi divine *par l'ascèse* ; laquelle Loi divine est en même temps inscrite au plus intime de mon âme :

> La nature originelle de l'homme était infrangible et immortelle, façonnée par les mains divines et *empreinte de la beauté des caractères non-écrits de la Loi* : la conformité de notre volonté avec *la Loi était inscrite dans notre nature* avec l'éloignement du mal et le respect des choses divines.[104]

---

[100] *Inscr*. IIe partie, VI, 37, GNO V, 87.

[101] Grégoire compare bien la *parrhèsia* à une « chorégraphie angélique » qui « bouge » *sur la mesure* divine (*idem*). Dans ce mouvement, l'autonomie est possible mais non l'autarcie. [*Remarque de musicien*] D'une manière générale l'autarcie n'existe pas en harmonie, une harmonie est nécessairement plurielle et volontairement coordonnée. Le « musicien autarcique » ne produit rien d'autre que la disharmonie. Le bon musicien est autonome *mais il choisit d'inscrire son autonomie dans un espace musical commun* préétabli. De manière plus extrême encore, le soliste lui-même - fusse-t-il au faîte de sa gloire -, pour être seul n'en joue pas moins des notes « en chœur ». Car les notes durent que ce soit physiquement ou dans notre mémoire. Et elles « s'aiment » entre elles *indépendamment* de la volonté humaine. Si bien que le bon musicien ne choisit jamais qu'entre plusieurs « biens ». Il ne lui appartient pas de créer le bien : celui-ci est déjà préétabli par Nature. Sa volonté n'a aucune force sur les règles de cette architecture invisible.

[102] Jn 1, 1. Jean écrivait en onciales.

[103] Ici dans le texte : « la raison se concrétise en obéissant à ses lois structurelles, et avec la puissance de son propre et inépuisable fondement (*Dieu*) » Paul TILLICH, *Théologie systématique*. I., *Introduction. Raison et Révélation*, trad. A. Gounelle en collaboration avec M. Hébert et C. Conedera, Québec, Presses de l'Université de Laval – Paris, Cerf – Genève, Labor et Fides, 2000, p. 122.

[104] *Vita Moys.*, II, 214-216. Nous soulignons.

En guise d'ouverture, on remarquera que le concept de théonomie chez Paul Tillich est éclairant et poursuivra en un sens l'intuition de Grégoire de Nysse. Puisqu'il défendra lui aussi une liberté autonome qui demeure et persiste quoique volontairement inscrite sous le règne de la Loi divine « La théonomie ne signifie pas l'acceptation d'une loi divine imposée à la raison par une très haute autorité ; elle désigne l'union de la raison autonome avec sa propre profondeur »[105] et Paul Tillich s'en justifie ainsi « puisque Dieu (*theos*) est la loi (*nomos*) à la fois de la structure et du fondement de la raison »[106].

3'. Coup de marteau : la liberté va jusqu'à l'autocréation

Une des manières pour l'esprit libre de se dépasser serait pour Friedrich Nietzsche d'atteindre à une liberté *autocréatrice*. Et cette puissance d'autocréation irait justement de pair avec une certaine conception de l'innocence (*Unschuld*) : car l'innocence permet l'oubli de la faute et la déculpabilisation de l'avenir. Certes, en son sens courant, l'innocence peut être critiquée par Nietzsche comme une absence « d'expérience » ou de « prudence »[107] : conçue ainsi, elle fut effectivement ce dont le Serpent a su profiter pour tromper Eve (Gn 3)[108].

Mais en son second sens *positif* et *actif*, l'innocence permet de lutter tel un remède contre la dévalorisation chrétienne du monde sensible « *vallée de larmes* »[109]. Nietzsche la définit comme une « renaturalisation du rapport au sensible (*FP* 10 [53], automne 1887) »[110]. C'est-à-dire une posture qui assume, reconnaît et veut « la splendeur, (…) la beauté sans mesure *du monde*, (…) la surabondance du réel qui est, comme tel, au-delà de toute justification, de toute condamnation, de tout jugement en bien ou en mal »[111]. En somme, Nietzsche souhaite une humanité qui confesse enfin « l'innocence du monde »[112] et non plus la « faute de l'homme ».

---

[105] *Théologie systématique*. I., p. 121-122. Pour une première bibliographie au sujet de l'autonomie théonome chez Paul Tillich, voyez : *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, p. 248.
[106] *Théologie systématique*. I., p. 122. Le Dieu Logos est le fondement de mon autonomie mais *aussi* modèle de celle-ci, puisque Jésus-Christ est *la norme* concrète, personnelle et universelle de l'éthique du chrétien comme le dira bien plus tard un auteur comme Balthasar (voyez : Éric GAZIAUX, « Le Christ comme norme », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2018/4 (n° 300), p. 89-100, 6-8 §. DOI : 10.3917/retm.301.0089. URL : https://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2018-4-page-89.html).
[107] Pour les deux : *Aurore*, § 321.
[108] Notons au passage que le Serpent représente de manière emblématique ce qu'est l'hétéronomie entendue en son sens véritable pour Paul Tillich : « il y a hétéronomie quand on a une autorité revendiquée ou exercée par un *être fini* (le Serpent) *au nom de l'infini* ("vous serez comme des dieux") ». *Théologie systématique*. I., p. 204. Nous soulignons.
[109] *Conf*., IV, 12.
[110] Dorian ASTOR (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Robert Laffont, 2017, p. 498.
[111] *Nietzsche l'intempestif*, p. 80. Nous soulignons. C'est la « révélation » de Sils-Maria. Révélation qui comporte sa raideur puisqu'elle suppose « une volonté capable de se vouloir dans le monde fait de contrastes effrayants et redoutables » *L'athée de rigueur*, p. 78.
[112] *Idem*.

Sous cette perspective, l'affirmation d'innocence du monde a un caractère libérateur et permet à la liberté de se déployer par l'oubli de la culpabilité qu'elle entraîne. Liberté qui a comme réalisation sans doute la plus altière : l'autocréation.

Naturellement, l'enfant symbolise cette puissance d'autocréation qui est le but final ou un des buts finaux de la liberté pour Friedrich Nietzsche :

L'innocence est l'enfant et *l'oubli*	*Unschuld* ist das Kind und *Vergessen*,
un *recommencement*, un jeu,	ein *Neubeginnen*, ein Spiel,
une roue qui tourne sur elle-même	ein aus sich rollendes Rad,
un premier mouvement,	eine erste Bewegung,
une sainte affirmation	ein heiliges Ja-sagen. [113]

Son « innocence », qui était l'ignorance radicale de la connaissance du mal pour Grégoire de Nysse et l'état propre de celui qui ajuste par confiance son autonomie avec celle de Dieu ; est plutôt pour Nietzsche la mise à distance de toute forme de jugement moral à l'encontre de la terre, la mise à l'index de tout système culpabilisant ou misérabiliste : « car l'enfant ne connaît pas le sentiment de culpabilité qui accablait le chameau, le chrétien que son humilité forçait à reconnaître sa condition de misérable pécheur »[114].

Son « oubli », qui lui permettrait de réignorer le mal dans une logique chrétienne ; permet plutôt chez Nietzsche d'oublier la malédiction du monde qu'aurait professé ce même christianisme. Et de rétablir l'innocence du monde et sa surabondance, par-delà les systèmes de distinctions et de discriminations des anciennes valeurs.

Son « recommencement » somme toute chez Nietzsche lui permettra la créativité et l'autocréation. Il pourra par elle jouer le plus ancien rôle de la volonté du philosophe : créer le monde[115]. C'est-à-dire créer des valeurs nouvelles sur des tables nouvelles. Ainsi l'enfant nietzschéen : « Sans préjugé, sans autre intention que de donner libre cours à sa spontanéité créatrice (…) joue au "jeu de la création" »[116]. On dépasse ici le cadre de l'autonomie pour entrer dans celui de l'autocréation. Le terme de la liberté ne se limite pas à se donner à soi-même ses propres lois morales pour Nietzsche, elle vise à se surmonter[117] à travers

[113] *APZ*, I, « Les trois métamorphoses ». Nous soulignons.
[114] Pierre HEBER-SUFFRIN, *Lecture d'ainsi parlait Zarathoustra*, Tome I, Paris, Kimé, 2012, p. 71.
[115] Dans le texte : « car la philosophie est cet instinct tyrannique, cette volonté de puissance la plus intellectuelle de toutes, la volonté de "*créer le monde*" (*Schaffung der Welt*) » *PBM*, I, 9.
[116] *Lecture d'ainsi parlait Zarathoustra*, p. 72.
[117] L'autocréation trouve son origine dans la *volonté de puissance*, puisque « la volonté de puissance désigne la volonté capable de dire et de faire oui à ce qui l'outrepasse, ainsi qu'à son propre dépassement » *L'athée de rigueur*, p. 80. Dépassement qui est manifesté par le désir du surhumain.

l'autocréation. Sa finalité est poétique[118] ou esthétique[119]. Son enjeu se situe *par-delà* bien et mal.

Alors que pour Grégoire de Nysse l'accomplissement de la liberté humaine était d'atteindre non pas au dépassement d'une morale archaïque, mais bien à l'inconnaissance du mal (à savoir à l'innocence volontaire). Il est question d'autorestauration *éventuellement créative* chez Grégoire de Nysse mais non pas d'autocréation. Puisque l'autocréation de soi implique deux conditions : devenir « le Créateur » de la nature humaine et anéantir partiellement ou totalement l'état de création antérieur (c'est-à-dire la « marque divine »)[120]. Pour autant, l'autorestauration pour n'être pas autocréation n'en est pas moins puissante dans ses effets, puisqu'elle peut aboutir par sa participation au divin à « une réalité qui excède la capacité de toute nature créée »[121].

Dans la pensée biblique par ailleurs, l'autocréation est synonyme d'orgueil et de folie. Comme en atteste la Genèse :

καὶ εἶπαν Δεῦτε οἰκοδομήσωμεν ἑαυτοῖς	Puis ils dirent : Allons, bâtissons-nous
πόλιν καὶ πύργον,	une ville et une tour
οὗ ἡ κεφαλὴ ἔσται ἕως τοῦ οὐρανοῦ,	dont la tête ira jusqu'au ciel,
καὶ ποιήσωμεν ἑαυτοῖς ὄνομα (…)	*Et autocréons notre nom (...)*[122]

[118] Puisqu'« en morale comme en art, le grand style consiste à "devenir maître (Herr) sur le chaos que l'on est, à forcer son chaos à devenir forme" (*KGW* VII, 3.14 (61)) » Paul VALADIER, *Jésus-Christ ou Dionysos*, Paris, Desclée de Brouwer, 1979, p. 62.

[119] Cette proposition de Nietzsche pour faire de l'existence un phénomène esthétique consiste à « faire de sa vie une œuvre d'art, non le lieu d'une expiation ou l'attente d'un salut futur, mais *l'active création de soi* » *L'athée de rigueur*, p. 90. Nous soulignons.

[120] Cette réflexion sur la double condition de l'acte créateur nous est ici inspirée depuis notre lecture de : « Creativity » in Douglas BURNHAM, *The Nietzsche dictionary*, London, Bloomsbury, 2015, p. 83.

[121] Éric GAZIAUX, « Pour une lecture théologique de l'autonomie », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2007/HS (n°246), p. 253-264, 18§. DOI : 10.3917/retm.246.0253. URL : https://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2007-HS-page-253.html.

[122] Gn 11, 4. Traduction personnelle orientée.

Conclusion

L'origine de la liberté humaine dans le système anthropologique et théologique de Grégoire de Nysse découle d'une certaine interprétation qu'il fait de Gn 1, 26 : Dieu a voulu faire l'homme à son image en le façonnant *libre*. La puissance de la liberté humaine est donc le signe de sa royauté et de sa déiformité. Plus spécifiquement, Grégoire de Nysse parle de la liberté globale en tant que προαίρεσις, c'est-à-dire comme liberté de choix ou volonté libre. Et cette capacité d'autodétermination peut être divisée en deux facultés : l'αὐτεξούσιος et l'ἐλευθερία. La première se traduit par *autorité sur soi, autonomie* ou *indépendance intérieure* ; la seconde par *indépendance envers le monde extérieur*. Comprise dans son système grégorien, l'autonomie est *spirituelle* car elle a comme objectif premier de garantir la souveraineté *de l'âme* face aux passions.

Pour Nietzsche ce serait les instincts notamment de *punir* et de *juger* qui auraient conduits en réalité les théologiens à vouloir « hyper-responsabiliser » l'homme. Rendre responsable pour pouvoir mieux tenir pour coupable en somme. La culpabilité qu'entraîne la liberté rendant nécessaires les sacrements que propose la religion. Dans la logique grégorienne néanmoins, la liberté de choix ou l'autonomie sont des présents faits par Dieu pour *dignifier* l'homme, et ce jusqu'à le *diviniser* en le rendant égal à Lui en liberté (*isothéon*).

ꕥ

Si Dieu se tient dans l'immobilité du bien, l'être humain est quant à lui sujet à l'altération et au « mouvement moral ». Dans ce cadre, le rôle de l'intelligence est déterminant en tant qu'elle permet de reconnaître le bien. L'intelligence ou la raison est appelée νοῦς ou διάνοια par Grégoire de Nysse ; elle est la faculté qui assure l'efficacité du discernement moral. De cette manière, l'intelligence permet d'assurer la première fonction de l'autonomie : diminuer l'intensité des passions perturbatrices. L'autonomie grégorienne en ce premier stade serait donc une faculté active et défensive. Toujours en lutte en vue de garantir à l'âme son autogouvernement ou son autodisposition. Toujours sur le qui-vive pour assurer *la rationalité* de l'âme.

Nietzsche et Grégoire sont sur ce sujet en opposition. D'un côté Nietzsche place comme constitutives de la nature humaine les passions et va jusqu'à leur prêter le rôle de préformatrices de nos pensées. Alors que de l'autre, Grégoire de Nysse ne conçoit les passions en majeure part

que comme ce qui empêche de discerner. De manière plus extrême encore, Grégoire de Nysse « dirait contre Nietzsche » qu'une des fins de la volonté libre est d'atteindre à *l'apatheia*, c'est-à-dire précisément à l'insensibilité. Ce à quoi Nietzsche répondrait sans doute que derrière ce désir d'insensibilité se cache en réalité un instinct : celui de se tyranniser soi-même. Instinct où les stoïciens et les chrétiens sont passés maîtres. Mais pour Grégoire de Nysse cette *apatheia* n'aura pas pour fin la « tyranisation de soi » mais bien un gain de liberté qui sera destiné à l'amour de Dieu et des hommes. Pour paraître paradoxale, la pointe de cette pensée grégorienne n'en est pas moins authentiquement chrétienne et affranchie de sa tutelle stoïcienne. Elle pourra faire penser à ce que Paul Ricoeur dit de l'autonomie en tant qu'insérée « dans une dynamique de la grâce » (*Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, p. 247).

Une concordance est possible entre l'obéissance à la Loi divine et l'autonomie de ma raison. Car la Loi divine n'est autre que la loi de la raison et la raison elle-même n'est autre que l'être dont je suis l'image : le Dieu Logos. La fonction de la *dianoia* est d'ailleurs de reconnaître cette partie divine cachée en nous, celle de la *proairesis* de l'adopter, et celle de *l'ascèse* de la mettre en pratique. L'accomplissement de ma liberté autonome se réalise donc *dans une ouverture* à un être qui est en même temps autre et en même temps le fondement le plus profond de moi-même comme l'exprimera bien plus tard Paul Tillich.

A ce titre, la παρρησία représente l'état final d'une liberté restaurée par sa confiance et sa proximité avec Dieu. La *parrhèsia* est une liberté qui ignore le mal et qui ne sait pas par conséquent le désirer (à l'image de la liberté première d'Adam et Eve). Ce genre très spécial de liberté purement rationnelle parce qu'elle méconnaît radicalement les passions asservissantes est nécessairement « en accord » avec la Loi de Dieu. Puisque rappelons-le Dieu a notamment pour noms raison (*logos*) et impassibilité (*apatheia*). Un nouveau genre d'autonomie peut alors advenir : une autonomie *pure*. Pure dans le sens moral : c'est-à-dire une autonomie qui ne veut choisir *que le bien*. La *parrhèsia* représente donc l'autonomie d'une âme purifiée, d'une volonté absolument bonne dont la liberté consiste à choisir *éventuellement de manière créative* entre tel ou tel bien. Une liberté, en somme, à l'image de Dieu.

Tandis que pour Nietzsche la liberté dans son expression la plus puissante sera autocréation. Cette action radicale de l'autonomie est autarcique en tant qu'elle coupe manifestement la relation entre l'homme et Dieu. Mais cette scission est envisagée comme une émancipation positive aux yeux de Nietzsche : *par* l'affirmation de l'innocence du monde, *par*

l'oubli de la culpabilisation est obtenue une créativité puissante. L'action de l'autocréation peut alors advenir à travers le recommencement de soi-même. Recommencement ou *Recréation* qui ne s'opère pas seulement sans Dieu mais « à sa place » en quelque sorte. Puisque l'action première de Dieu fut la ποίησις (Gn 1, 1). L'action emblématique de l'autonomie consisterait donc chez Nietzsche non pas à établir ses propres lois morales mais bien à *se recréer* soi-même. L'accomplissement final de l'autonomie et du discernement ne se trouve pas dans un choix toujours plus affirmatif en faveur du bien ou de l'amour comme chez Grégoire de Nysse ; mais dans une finalité d'ordre esthétique ou poétique (au sens ancien du mot). La liberté se réalise dans la démonstration d'une créativité assez puissante pour s'atteindre elle-même. Et c'est *ce mouvement* autocréateur même qui représente l'affirmation la plus libre, la plus individuelle *et la plus belle* qui soit, c'est-à-dire de ce genre-là de liberté qui permet le passage vers le surhumain.

Bibliographie

I. Dictionnaires et encyclopédies

BAILLY Antoine, *Abrégé du Dictionnaire Grec-français*, Paris, Hachette, 1919

LACOSTE Jean-Yves et RIAUDEL Olivier, *Dictionnaire critique de théologie*, PUF, Paris, 2007

LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Vol. 1, Paris, PUF, 1997

LEMOINE Laurent, GAZIAUX Eric, MÜLLER Denis (dir.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013

POUSSET Edouard (dir.), *Dictionnaire de spiritualité*, Tome 9, Paris, Beauchesne, 1976

II. Grégoire de Nysse

1. De Grégoire de Nysse

GREGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique*, trad. et notes Raymond Winling, Paris, Cerf, 2000 (SC 453)

GREGOIRE DE NYSSE, *Discours sur les morts*, trad. et notes Guillaume Bady [d'après un mémoire soutenu à Paris IV], 1994, consulté online le 23/07/2023 : http://www.theologica.fr/!_Patristique&Philosophes/DIVERS/Gr%C3%A9goire%20de%20Nysse%20Discours%20sur%20les%20morts.PDF

GREGOIRE DE NYSSE, *Homélie sur l'Ecclésiaste*, trad. et notes Françoise Vinel, Paris, Cerf, 1996 (SC 416)

GREGOIRE DE NYSSE, *La création de l'homme*, trad. Jean Laplace et notes Jean Daniélou, Paris, Cerf, 2002 (SC 6)

GREGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse*, trad. et notes Jean Daniélou, Paris, Cerf, 1955 (SC 1bis)

GREGOIRE DE NYSSE, *Le Cantique des cantiques*, trad. Christian Bouchet, Paris, Migne, 1992

GREGOIRE DE NYSSE, *Sur le titre des psaumes*, trad. et note Jean Reynard, Paris, Cerf, 2002 (SC 466)

Patrologiae cursus completus, Series Graeca, accurante J.-P. Migne, v. 44, Paris, 1857-1866. Consultée online le 23/07/2023 : https://books.google.be/books?id=_3xC8MWWj68C&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

2. Sur Grégoire de Nysse

DAL TOSO Giampietro, *La nozione di proairesis in Gregorio di Nissa*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1998

DANIELOU Jean, *Platonisme et théologie mystique : essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, 1944

GAÏTH Jérôme, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, Vrin, 1953

LEYS Roger, *L'image de Dieu chez Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine,* Desclée de Brouwer, Bruxelles/Paris, 1951

MATEO-SECO Lucas Francisco et MASPERO Giulio (dir.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*. Leiden, Brill, 14 December 2009

3. Autour de Grégoire de Nysse

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contre les païens*, trad. et notes Pierre-Thomas Camelot, Paris, Cerf, 1977 (SC 18bis)

AUGUSTIN, *Œuvres de saint Augustin*, vol. 13 : *Les Confessions*. Livres I-VII, texte de l'édition de Martin SKUTELLA, introduction et notes par Aimé SOLIGNAC, traduction d'Eugène TRÉHOREL et André BOUISSOU, édition revue et corrigée, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1998

AUWERS Jean-Marie (dir.), *Lectures patristiques du Cantique des cantiques*, Paris, Cerf/Migne, 2022

BARRAGAN HIDALGO Carlos Gustavo, *Usages de la παρρησία dans l'Athènes classique*, Thèse de doctorat en Philosophie sous la direction de Jean-François Pradeau, Université Jean Moulin (Lyon 3), 2021. Consulté online le 23/07/2023 : https://scd-resnum.univ-lyon3.fr/out/theses/2021_out_barragan_c.pdf

EPICTETE, *Entretiens*, trad. Joseph Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1969

GAZIAUX Éric, « Le Christ comme norme », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2018/4 (n° 300), p. 89-100. DOI : 10.3917/retm.301.0089. URL : https://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2018-4-page-89.html

GAZIAUX Éric, « Pour une lecture théologique de l'autonomie », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2007/HS (n°246), p. 253-264. DOI : 10.3917/retm.246.0253. URL : https://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2007-HS-page-253.html

GESCHE Adolphe, *Le Christ*, Paris, Cerf, 2001

HAMMAN Adalbert-Gautier, *Dictionnaire des Pères de l'Église*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1977

ORIGENE, *Homélies sur la Genèse*, Paris, Cerf, 1976 (SC 7bis)

PHILON D'ALEXANDRIE, *De Abrahamo*, trad. Jean Gorez, Paris, Cerf, 1966

PHILON D'ALEXANDRIE, *De opificio mundi*, trad. Roger Arnaldez, Paris, Cerf, 1961

RAHLFS Alfred (éd.), *Septuaginta*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979 (1935[1])

SAMB Djibril, *Etude du lexique des stoïciens*, Paris, L'Harmattan, 2009

TILLICH Paul, *Théologie systématique*. I., *Introduction. Raison et Révélation*, Traduction André Gounelle en collaboration avec Mireille Hébert et Claude Conedera, Québec, Presses de l'Université de Laval – Paris, Cerf – Genève, Labor et Fides, 2000

III. Friedrich Nietzsche

1. De Nietzsche

NIETZSCHE Friedrich, *Digital critical edition of the complete works and letters*, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, edited by Paolo D'Iorio, http://www.nietzschesource.org/#eKGWB (consulté : 23/07/2023)

NIETZSCHE Friedrich, *Le crépuscule des idoles*, trad. Patrick Wotling et notes Eric Blondel, Paris, Flammarion, 2005

NIETZSCHE Friedrich, *Œuvres complètes*, volume 7, *Aurore*, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France, 1901

NIETZSCHE Friedrich, *Œuvres complètes*, volume 9, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France, 1898

NIETZSCHE Friedrich, *Œuvres complètes*, volume 10, *Par-delà bien et mal*, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France, 1913

NIETZSCHE Friedrich, *Œuvres complètes*, volume 12, *Le crépuscule des idoles, le cas Wagner, Nietzsche contre Wagner, L'Antéchrist*, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France, 1908

2. Sur Nietzsche

ASTOR Dorian (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Robert Laffont, 2017

BURNHAM Douglas, *The Nietzsche dictionary*, London, Bloomsbury, 2015

HEBER-SUFFRIN Pierre, *Lecture d'ainsi parlait Zarathoustra*, Tome I, Paris, Kimé, 2012

VALADIER Paul, *Jésus-Christ ou Dionysos*, Paris, Desclée de Brouwer, 1979

VALADIER Paul, *Nietzsche : l'athée de rigueur*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975

VALADIER Paul, *Nietzsche l'intempestif*, Paris, Beauchesne, 2000

WOTLING Patrick, *La philosophie de l'esprit libre*, Paris, Flammarion, 2008

WOTLING Patrick, *Le vocabulaire de Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2013

3. Autour de Nietzsche

DIOGENE LAËRCE, *Les vies des plus illustres philosophes de l'Antiquité*, trad. Charles Zévort, Paris, Charpentier, 1847. Consulté le 25/07/2023 : https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/laerce/7zenon2.htm

Table des matières

Abréviations principales 0

Introduction 1

1. Son origine et sa définition 4

1.1. Son origine comprise dans son anthropologie 4

1.2. Essai de définition de l' αὐτεξούσιος 6

1'. Coup de marteau : le libre arbitre et la volonté sont une invention des théologiens pour rendre l'homme coupable 8

2. Son action : lutter contre l'hétéronomisation venant des passions 9

2'. Coup de marteau : la suppression des passions nuit à la vie organique 11

3. Sa finalité ou son aboutissement : savoir choisir toujours plus le bien 12

3.1. Atteindre à l'impassibilité par l'épectase 12

3.2. Restaurer la parrhèsia 14

3'. Coup de marteau : la liberté va jusqu'à l'autocréation 17

Conclusion 20

Bibliographie 23

Table des matières 27